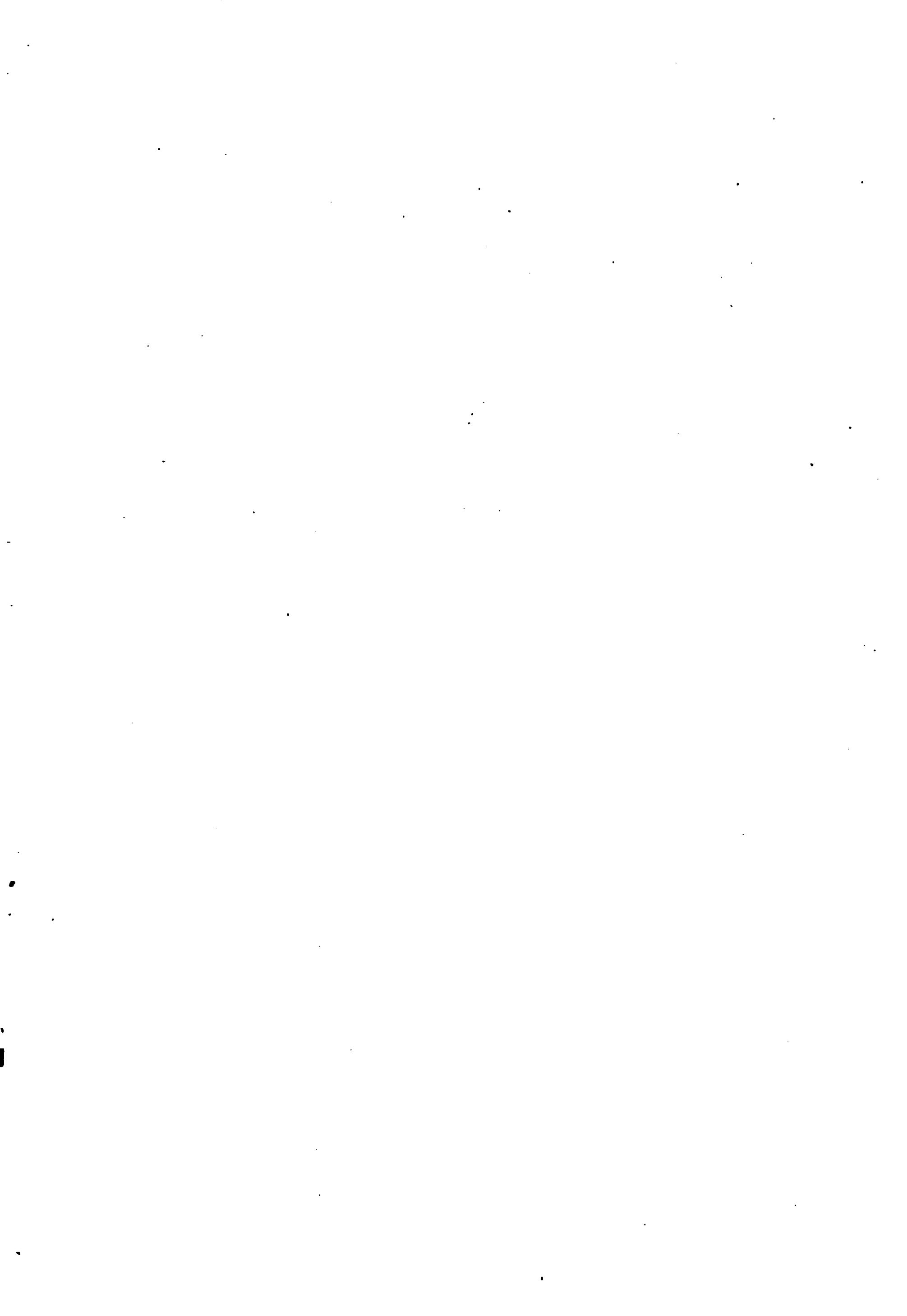
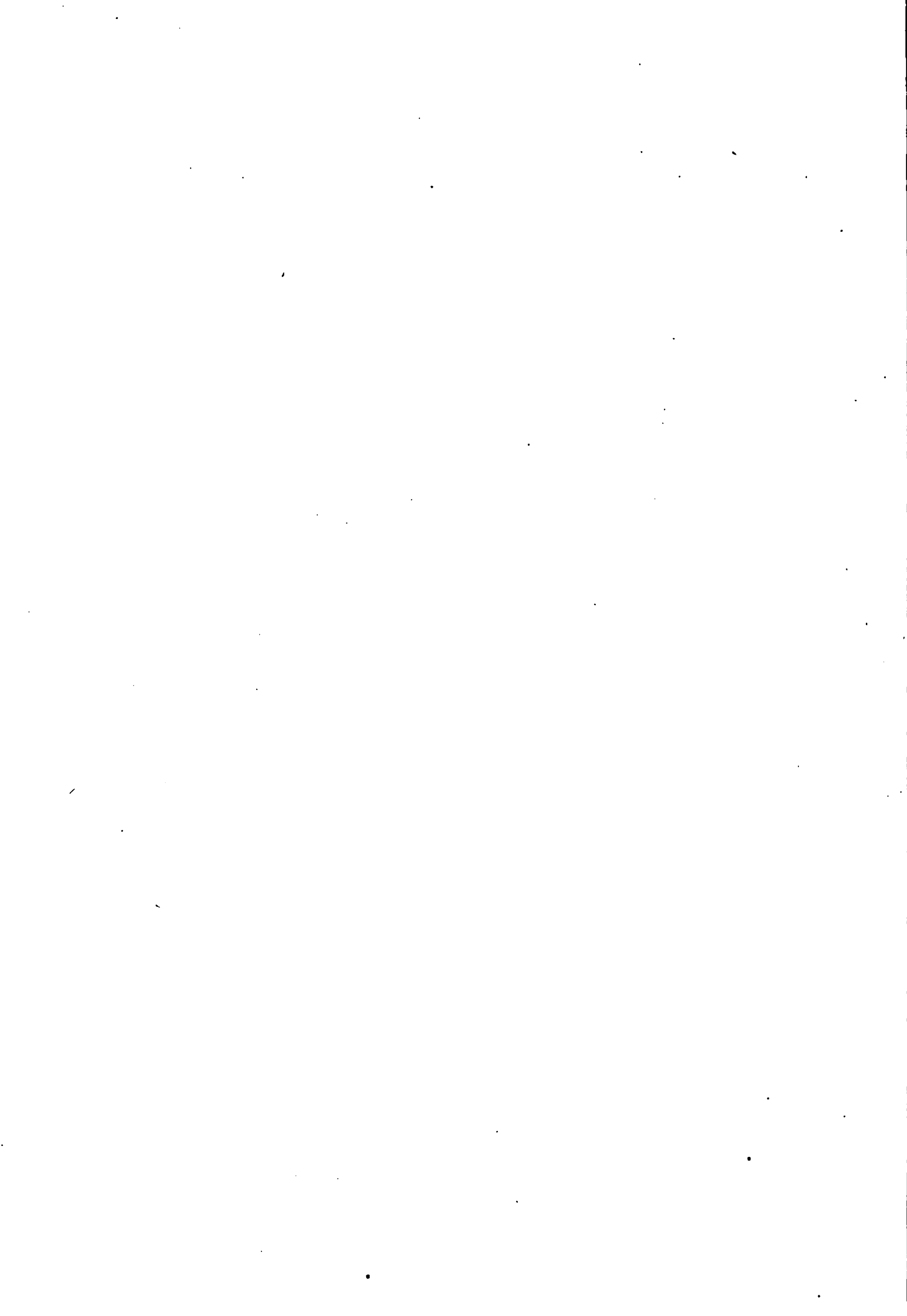


WIDENER
HN TISI 4
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


ACADEMIAE HARVARDIANAE
VE RI TAS
SIGILLUM





SPINOZA'S ETHIK

GEGENÜBER DER ERFAHRUNG.

SPINOZA'S ETHIK
GEGENÜBER DER ERFAHRUNG.

703

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

JOSEPH KNIAT.



POSEN.

1888.

Seinen teuern Eltern

in kindlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom



„Nie wird das Erkennen, welches in den Wissenschaften thätig ist, des ursprünglichen Erlebens Herr, das in dem unmittelbaren Wissen dem Gemüt gegenwärtig ist. Das Erkennen arbeitet an diesem Erlebnis so zu sagen von aussen nach innen. Aber mag es auch immer neue Thatsachen dem Gedanken und der Notwendigkeit unterwerfen — und das ist seine Funktion — mit zäher Kraft des Widerstandes erhalten sich ihm gegenüber im Bewusstsein freier Wille, Zurechnung, Ideale, göttlicher Wille: sie bleiben stehen, ob sie gleich dem notwendigen Zusammenhang in dem Erkennen widersprechend sind. Aber muss oder kann ihm darum alles Gegenstand werden, muss oder kann alles von ihm erkannt werden?

(*W. Dilthey: Einleitung in d. Geisteswiss. 1883. I. p. 171.*)

I.

1. Die Geschichte der Philosophie hat wenige so merkwürdige Versuche des menschlichen Geistes aufzuweisen, wie das grossartige Unternehmen Spinoza's, aus der äusserlich unabhängigen Denkthätigkeit allein die ganze Wirklichkeit abzuleiten. Das Hauptwerk seines Lebens, die Ethik, stellt sich bekanntlich die Aufgabe, aus einem Prinzip, welches durch das abstrakte Denken gewonnen wird, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, namentlich aber die Stellung des Menschen im Weltall zu bestimmen. Die Resultate, zu denen Spinoza auf diese Weise gelangte, mussten na-

türlich fehlschlagen, da er nach der Anlage seines Systems die Wirklichkeit, wie sie einmal im Leben vorlag, übersehen musste und nur das Denken in völliger Unabhängigkeit von derselben zur Geltung bringen durfte. Und doch ist sein System von so entscheidender Bedeutung gewesen, dass zwei Jahrhunderte später noch Hegel und Schelling in seine Fusstapfen treten, dass selbst ein Johannes Müller, der den blossen Spekulationen, möglichst fern bleiben wollte, dennoch sehr viele der Sätze Spinoza's ohne alle Verbesserung in sein Lehrbuch der Physiologie aufnimmt. Diese Thatsache verlangt eine Erklärung. Es handelt sich hier augenscheinlich um Resultate, welche mit der wirklichen Lebenserfahrung in engem Zusammenhange stehen, und zu denen Spinoza doch nur vermöge der Deduktion aus seinem Grundprinzip gekommen sein soll. Wir wollen im folgenden die Möglichkeit der letzteren Annahme prüfen und Spinoza's Ethik in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung näher beleuchten.

2. Unter Erfahrung verstehen wir im allgemeinen Sprachgebrauch jede Erkenntnisart, welche entweder auf der sinnlichen Wahrnehmung oder auf der Wahrnehmung des inneren Lebens beruht. So lernen wir in der täglichen Erfahrung kennen Körper mit ihren Eigenschaften, Ruhe und Bewegung, das Fühlen, das Vorstellen u. a. Man unterscheidet äussere und innere Erfahrung, deren erstere mittelbar, indem der Verkehr zwischen Subjekt und Objekt durch die Sinne vermittelt wird, die zweite unmittelbar ist. Wenn der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der Erfahrung berechtigt sein soll, muss in der-

selben vor allem aufmerksames Beobachten unserer Empfindungen mit bewusstem, vorurteilsfreien Denken kombiniert sein. Es mag diese Anforderung auf den ersten Blick leicht erfüllbar zu sein scheinen, in vielen Fällen ist es äusserst schwer, ja unmöglich derselben zu genügen. Wir können uns oft keine genaue Rechenschaft darüber geben, was wir wirklich gesehen und was unsere Phantasie, Hoffnungen, Wünsche u. s. w. in das Erlebnis subjektiv hineingetragen haben. Um die Erfahrung wissenschaftlich mit Nutzen verwerten zu können, werden in der Regel Einzelerfahrungen ihrem Werte entsprechend mit einander vereinigt und dann erst wird dieses allgemeine Erfahrungsmaterial der Spekulation zu Grunde gelegt. Die einzelnen Wissenschaften können zwar den einen Kreis von Erfahrungsthatsachen gegen den anderen hervortreten lassen, doch niemals dürfen sie beide ganz vernachlässigen. Man sieht, dass der Naturforscher hauptsächlich auf Beobachtung der äusseren, der Psycholog auf die der inneren Zustände angewiesen ist, der Staatsmann auf beide Erfahrungskreise die gleiche Rücksicht zu nehmen hat. Nach Rob. Zimmermann ist „die Kritik aller gegebenen Erfahrung die philosophische Aufgabe der Gegenwart.“[1]). Wir übergehen die Erörterung der Frage nach dem Erkenntniswerte der Erfahrung. „Sie ist die letzte Instanz, so weit es sich um Gegenstände des Wissens handelt und lehrt nicht nur das Vergangene und Gegenwärtige, sondern

---

[1]) Erfahrung u. Philosophie. Wien 1861. p. 18.

auch das Zukünftige kennen"[1]). — Eine genauere Fixirung der Erfahrung als sie hier gegeben ist, wollen wir nicht versuchen, weil einerseits eine erschöpfende dabei unanfechtbare Definition kaum aufgestellt werden dürfte, andererseits weil wir sehen werden, dass Spinoza's Philosophie sich schon auf diesem Hintergrunde mit genügender Schärfe und Deutlichkeit abheben wird.

[1]) C. Göring: Vierteljarsschrift f. wiss. Philos. II (1878). p. 110.



II.

3. „Um die prinzipielle Stellung unseres Philosophen in's Licht treten zu lassen, verfolgen wir seine Erkenntnistheorie und schliessen daran die Betrachtung der äusseren Form seiner Methode. — Nach Spinoza entspricht einem jeden körperlichen Vorgange ein Denkakt, welcher die Idee oder Vorstellung des ersteren heisst (Eth. II. pr. 13.). Jede Idee, die ich habe, drückt daher immer sowohl den subjektiven Zustand meines eigenen Körpers aus als auch den Zustand der ihn affizierenden Objekte. Die Vorstellung ist nur ein Ausdruck des Verhältnisses, in welchem sich ein Körper zu seiner Umgebung befindet. Eine Idee an sich oder eine zureichende, wahre, adäquate Erkenntnis (Eth. II. Def. 4.) scheint daher unmöglich zu sein. Der Mensch befindet sich zunächst im Zustande des empirischen Scheinwissens, der opinio oder imaginatio, welche auch den unvernünftigen Tieren eigen ist (Eth. II. pr. 40 sch. 2; III. pr. 57 sch.). Nur die göttliche Substanz ist im Stande den allumfassenden Zusammenhang zu beherrschen; sie allein hat adäquate Ideen von Allem. In Deo datur necessario idea tam eius essentiae quam omnium

quae ex ipsius essentia sequuntur (Eth. II. pr. 3.). Und doch kann ferner unter Umständen auch der Mensch, welcher ein Modus ist, sich so zu sagen, zum Gesichtskreise der Substanz erheben. Wir erlangen nach Spinoza die zureichende oder vollständige Erkenntnis folgendermassen: Da jeder Körper ein Zustand ist, welcher Gottes Wesen ausdrückt, insofern er unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet wird (Eth. II. Def. 1.), so folgt, dass es etwas giebt, was allen Körpern gemeinsam ist. Alle nämlich enthalten denselben Begriff des Attributs und alle befinden sich in Ruhe und Bewegungs-Verhältnissen zu einander (Eth. II. lem. 2 et dem.). Dieses Gemeinsame, welches nicht das Wesen des Modus, des einzelnen Körpers ist (Eth. II. pr. 37.), kann nur adäquat oder zureichend vorgestellt werden (Eth. II. pr. 38 et 39.); daraus folgt, dass es gewisse Ideen oder Vorstellungen giebt, welche allen Menschen gemeinsam sind und von Allen klar und deutlich aufgefasst werden (Eth. II. pr. 38 cor.). Diese „notiones communes rerumque proprietatum ideas" nennt Spinoza ratio et secundi generis cognitio, sie heisst auch cognitio universalis (Eth. V. pr. 36 sch.). Als die höchste Stufe endlich, als das Ideal der menschlichen Erkenntnis, „die von der adäquaten Vorstellung der formalen Essenz einiger Attribute Gottes zur adäquaten Kenntnis des Wesens der Dinge übergeht" [1]), wird die scientia intuitiva oder das unmittelbare Wissen bezeichnet, welches

---

[1]) Dr. K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker. Königsberg 1840. p. 89.

die durch intellektuelle Anschauung gewonnenen Ideen enthält (Eth. II. pr. 40. sch. 2.). Wir sehen, dass die Vernunft (ratio) von der Intuition getrennt erscheint. Die letztere lässt wegen der Unmittelbarkeit ihrer Evidenz überhaupt kein Raisonnement zu. Die Intuition muss, wenn auch Spinoza ihr Wesen nur in der blossen Deduktion zu finden glaubte, doch vor aller Definition erst innerlich erlebt werden. Sigwart erläutert die beiden letzteren Erkenntnisarten Spinoza's folgendermassen: „Auf der zweiten Stufe der Erkenntnis hat das Denken schon Begriffe von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche ihr Wesen ausmachen, wie vom Denken und von der Ausdehnung; aber ein anderes ist es diese Begriffe und ein anderes das Bewusstsein haben, dass jene Eigenschaften Attribute sind. Dieses Bewusstsein tritt erst auf der dritten Stufe der Erkenntnis und bildet diese Stufe.“[1]). — Fassen wir die unterste Erkenntnisstufe noch einmal näher ins Auge. Wir befinden uns nach Spinoza im Zustande der Meinung oder Einbildung, wenn wir die mittelbar gegebenen sinnlichen Eindrücke oder auch die im Gedächtnis zurückgebliebenen Reste einer früheren Wahrnehmung in allgemeinen Begriffen verknüpfen. Diese Operation der Begriffsbildung aus Elementen, die durch unsere Sinnesorgane vermittelt werden, nennt er auch Erkenntnis aus verworrener Erfahrung (experientia vaga). Nun haftet nach Spinoza jeder

---

[1]) Der Spinozismus hist. u. krit. erläutert. Tübingen 1839. p. 101.

Erfahrung als solcher nur das Merkmal der Unwissenheit, Unvollständigkeit und Unkorrektheit an (Eth. II. pr. 41). Denn das Gegenteil der verworrenen, also vielleicht die reine, wissenschaftliche Erfahrung, wird in der Ethik nirgends erwähnt. Wohl finden wir in der Vorrede zum fünften Teile dieses Buches eine Stelle, wo Spinoza sich auf das Zeugnis derjenigen beruft, welche ihr Inneres genau beobachten und klar erkennen. Die innere Erfahrung im Unterschiede von der äusseren wird also ausdrücklich hervorgehoben. Doch hat diese Unterscheidung in der Folge für Spinoza kaum irgend eine Bedeutung. Denn es sollen sowohl die verschiedenen zerstreuten Sinneseindrücke als auch das unmittelbare Erlebnis, dessen Inhalt dem Menschen in der Selbstbeobachtung zum Bewusstsein kommt, in der Ethik eine eigentümliche Rolle spielen. — Da nämlich die Unwahrheit oder der Irrtum in einem Mangel an Wahrheit besteht (Eth. II. pr. 35), so muss seine Quelle in der untersten Erkenntnisart gesucht werden, welche, wie wir gesehen haben, im grossen und ganzen mit der äusseren Erfahrung zusammenfällt. Die Zuverlässigkeit der inneren Erfahrung und damit auch die Thatsache des Selbstbewusstseins wird gleichfalls zurückgewiesen durch die Behauptung, dass die Seele nur durch die Erkenntnis des Körpers mit Erfolg studiert werden könne (Eth. II. pr. 13. sch.). Die Erfahrung überhaupt hat daher, wenn die Wahrheit ernst erstrebt wird, den Gedanken möglichst wenig zu beeinflussen. Ja, nur das von allem Äusseren unabhängige sich selbst überlassene Denken kann zur Wahrheit führen.

Die Hauptbedingung ist, dass die Denkgesetze nicht verletzt werden; der denknotwendige Zusammenhang bildet das alleinige Kriterium der Wahrheit. „Quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. . . . . His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (per coroll. prop. 11. huius); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae“ (Eth. II. pr. 43. schol.). In allen diesen Sätzen ist offenbar nur die logische Denkform berücksichtigt und jeder Unterschied zwischen Anschauen und Denken illusorisch gemacht. So muss Spinoza's weitere Lehre die Aufgabe zu lösen suchen, den Denkinhalt aus der blossen Denkform zu deduzieren. Die kritische Frage nach der Berechtigung dieses Standpunktes lassen wir auf sich beruhen und fügen zur weiteren Orientierung einiges in Bezug auf Spinoza's Erkenntnismethode hinzu.

4. Dass unser Denker auf die äusserliche Form seiner Methode ein besonderes Gewicht gelegt haben muss, erhellt schon daraus, dass er ausser ihrer Erwähnung auf dem Titelblatte seines Werkes ihren Gegensatz zu den bis dahin angewandten Methoden ausdrücklich und mit Schärfe betont (Eth. III. praef.) Da nach dem Obigen die mathematische Anschauung und das metaphysische Denken für Spinoza in einem sehr innigen Verhältnisse zu einander stehen, oder besser, ihr Unterschied gänzlich aufgehoben ist, so kann es nicht mehr befremden, dass er die Methode der Geometrie seinem Philo-

sophieren zu Grunde legt. — Der Mathematiker verfährt in der Geometrie folgendermassen: Die Raumvorstellung und einige ursprünglichste Eigenschaften der Grössen bilden in Form von Grundsätzen (Axiomen) z. B. „das Ganze ist seinen Teilen zusammengenommen gleich“ oder „Gleiches kann man für Gleiches setzen“ u. s. w. für das ganze Lehrgebäude die Voraussetzung. Aus der Definition eines Kreises werden alsdann mit Hilfe dieser Grundsätze Eigenschaften desselben in syllogistischer Form abgeleitet. Die Definition eines Kreises und einer geraden Linie sind für den Geometer hinreichend, um daraus die Beziehungen dieser beiden Gebilde zu einander abzuleiten. So schreitet er zu immer komplicierteren Gebilden und ihren gegenseitigen Verhältnissen fort und entwickelt allmählich die ganze Gesetzgebung des Raumes. Aber der Mathematiker bleibt sich dessen bewusst, dass bei den geometrischen Gebilden aus den blossen Begriffen eines Kreises, einer geraden Linie u. s. w. ihre Eigenschaften zwar folgen, aber immer die Anschauung dabei das entscheidende Moment ist. Es gilt ihm die stille Voraussetzung, dass die Möglichkeit einer Verifikation seiner Resultate durch Konstruktionen jederzeit vorhanden ist. Nicht abstrakte Begriffe also und einfache Nominaldefinitionen, sondern ihre empirischen Ideale oder die begrifflichen Gestalten geben der Geometrie ihren unerschöpflichen Inhalt und bringen die Garantie ihrer Giltigkeit mit sich. Aus diesem Grunde darf wohl auch behauptet werden, dass die Geometrie „Wahrheiten von

thatsächlicher Bedeutung"[1]) entwickelt. — Gerade denselben progressiven Weg wie ein Geometer schlägt Spinoza ein. Er stellt sich zur Aufgabe, aus Axiomen und Definitionen die ganze Wirklichkeit abzuleiten und nach derselben Methode zu erklären. Von reiner Wahrheitsliebe durchdrungen hat er sich durch die Gewissheit der geometrischen Sätze dazu verleiten lassen, ihre deduktive Methode in die Philosophie zu übertragen. Er glaubte, dass, wenn man die mathematischen Axiome und Definitionen als Obersätze betrachtet, die ganze Mannigfaltigkeit der geometrischen Erkenntnisse darin mitenthalten sein muss und der Zusammenhang der Methode es mit sich bringe, dass die verhüllten Sätze aus den blossen Begriffen mit Sicherheit und Klarheit expliziert werden können. Dass die geometrischen Definitionen nur Konstruktionsbegriffe und Musterbilder entwickeln, deren Berechtigung erst in der sinnlichen Anschauung ihre letzten Wurzeln hat, war ihm noch unbekannt. Da die nachträgliche Verifikation der geometrischen Resultate durch möglichst genaue Konstruktionen gewöhnlich unterlassen bleibt, so glaubte Spinoza, der sinnlichen Anschauung das Recht der Entscheidung über Wahrheit und Irrtum überhaupt absprechen, dieselbe vielmehr als Quelle des Irrtums bezeichnen zu dürfen. Die Wahrheit braucht nach ihm kein äusseres Objekt als Ursache, sie ist von der Natur der Intelligenz abhängig und die einzige Bürgschaft für ihre Geltung ist die Form, in der

---

[1]) Helmholtz: Heidelbg. Jahrb. 1868 p. 733.

sie auftritt. Die entschiedene Abneigung gegen dasjenige was die Sinne einem Menschen darbieten, erklärt sich bei Spinoza gewissermassen als natürliche Folge des übermässigen Vertrauens auf die geometrische Methode, deren eigentliches Wesen unserem Philosophen noch ganz fremd geblieben war. Es ist keineswegs anzunehmen, dass nur „die Mode der Zeit seinen philosophischen Gedanken eine unpassende Form aufgeprägt“ [1]) haben sollte. Und Hegel hat Recht, wenn er behauptet: „es scheint nur Mangel der äusserlichen Form, ist aber Grundmangel“ [2]). Denn „die Fortentwickelung der Gedanken über das Sein auf der Basis von Axiomen und das Ausspinnen der Definitionen zu einem System eng verflochtener Gedanken ist ohne Zweck und Bedeutung, wenn nicht vorher erwiesen ist, dass jedem dieser Gedanken auch ein Gegenstand in der Wirklichkeit entspricht. Es muss vorher feststehen, dass es keinen innerlich wahren Gedanken giebt, der nicht gleichzeitig äusserlich wahr wäre“ [3]).

---

[1]) Ritter: Gesch. d. Philos. VII p. 202.
[2]) Werke. Berlin 1836. Bd. XV p. 378.
[3]) Scholz: Ueber d. geom. Methode bei Spinoza. Spremberg 1863. p. 12.



III.

5. Suchen wir nunmehr das Verhältnis zu bestimmen, welches zwischen Spinoza's innerster Absicht, der Erfahrung keine Rechte in seinem System einzuräumen einerseits und seiner wirklichen Lehre andererseits thatsächlich besteht.

Den Ausgangspunkt und die Grundlage der ganzen Ethik bildet der Begriff der Substanz mit ihren Attributen und Modis. In dem Hauptaxiom, welches Spinoza unzweifelhaft erscheint, „omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt“ (Eth. I. Ax. 1.), sind die Definitionen der Substanz und des Modus als Glieder der Disjunktion mitenthalten. Das Veraussetzungslose, was zu seiner Existenz und auch der Definition seines Begriffes keines Anderen bedarf, heisst Substanz. Diese Behauptung der Gleichheit zwischen der absoluten Existenz von Etwas einerseits und dem Vorhandensein einer von Begriffen unabhängigen Definition desselben Etwas andererseits ist für Spinoza von entscheidender Bedeutung. Es liegt hier offenbar die erste Anwendung des Axioms „effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit“ (Eth. I. Ax. 4) oder seines Äquivalents „ordo et connexio

rerum idem est ac ordo et connexio idearum“ (Eth. II. pr. 7) vor. Damit wird allgemein eine Identität zwischen den Beschaffenheiten des Gegenstandes und den Bestandteilen der Begriffe behauptet. Denken und Sein, Begriff und Gegenstand sind „eadem res.“ Aus der gegebenen Definition der Substanz folgert Spinoza weiter, dass es nur eine ungeschaffene, unendliche Substanz giebt, zu deren Vollkommenheit auch die Existenz gehört. Dieses eine, unendliche, unbestimmte Etwas wird zum Erklärungsprincip des Weltganzen erhoben. Es ist das Höchste und wird auch mit dem Namen Gott bezeichnet. Spinoza spricht nun auch von Gottes Handlungen und seiner Freiheit; letzteres insofern Gott nur unter seinem eigenen Naturgesetze steht und äusserlich unabhängig ist (Eth. I. pr. 17 et cor. 2; II. pr. 3. sch.). Jedoch bleiben die Schöpfung, die Persönlichkeit, die Willensthätigkeit der Substanz ganz fremdartige und auch in diesem System unmögliche Begriffe. Er muss ein anderes Band zwischen seiner Substanz und der wirklichen Welt suchen, um letztere durch erstere erklären zu können. Wir erinnern noch einmal: Spinoza hatte einen wahrhaft festen Glauben, dass aus seiner leeren inhaltslosen Substanz die Wirklichkeit nach den Gesetzen der Logik, so wie mathematische Sätze in der Geometrie, ohne weiteres „gefolgert“ werden könne. Dieses erkenntnistheoretische Vorurteil beruhte, wie sich bald zur Genüge ergeben wird, auf einer Selbsttäuschung. Die Geometrie hätte keineswegs ohne das Hilfsmittel der räumlichen Anschauung aus den blossen Begriffen des leeren Raumes den Reichtum ihrer Lehrsätze entwickeln

können! Ebenso wenig war es Spinoza möglich, vermöge der blossen Spekulation irgend welche fruchtbare Anwendung seines Substanzbegriffes auf die Wirklichkeit zu machen. Doch verfolgen wir seinen Gedankengang weiter. — Da die Substanz allein existiert, also nicht verursachtes Sein hat, so ist dieselbe als causa sui zu betrachten. Die Identität von Ursache und dem logischen Grunde wird hierbei noch konsequent festgehalten. Vermittelst dieser Gleichung substantia = causa sui soll dem Verstande die Möglichkeit geboten sein, im Begriffe des Reale zu erfassen. Die Substanz nämlich, insofern sie Ursache ihrer selbst ist, heisst natura naturans, insofern sie als Ursache betrachtet wird, die zugleich ihre Wirkungen in sich trägt, heisst natura naturata. Mit dieser Bestimmung wird die Beziehung zwischen dem Gedachten und dem Wirklichen als volle Identität hingestellt. Und so sehen wir: substantia, deus, mundus, causa sui sind identische Begriffe. Aus diesem Zirkel thut Spinoza den ersten grossen Schritt nach aussen mit folgender Erklärung: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens“ (Eth. I. def. 4.). Die Substanz oder Gott wird nun weiter konstituiert durch abstrakte Unterschiede der Ausdehnung und des Denkens und der übrigen unerkennbaren Attribute. Da nämlich die Substanz unendlich vollkommen ist, so muss sie unendlich viele Attribute haben. Es bleibt aber unverständlich, warum nur zwei derselben, nämlich Ausdehnung und Denken dem menschlichen Intellekte zugänglich sein sollen. Die beiden erkennbaren

Attribute sind nach Spinoza's Grundprinzip insofern zu erklären, als das Denken das ruhende logische Korellat der Ausdehnung ist, welche ihrerseits mit dem Inbegriffe aller mathematischen Beziehungen zusammenfällt. Freilich bleibt es dabei zweifelhaft, ob Spinoza den Attributen als blossen Erkenntnisformen in unserem Intellekte nur eine subjektive Existenz zuschrieb, wie es z. B. Hegel[1]) und Erdmann[2]) annehmen, oder ob dieselben nach ihm eine objektive Realität haben sollen. Jedoch scheint die letztere Annahme wahrscheinlicher und dem ganzen System entsprechender zu sein, wie es vor allem schon die Ausdrucksweise: die Substanz „besteht" (constare) aus unendlich vielen Attributen (Eth. I. def. 6.; pr. 11.) und auch viele anderen Stellen (Eth. I. pr. 2.; pr. 4. dem. pr. 19.; pr. 30. dem.; II. pr. 7. sch. u. v. a.) dafür sprechen. Eine Erörterung dieser Streitfrage gehört nicht in den Bereich unserer Untersuchung und darf übergangen werden. Viel wichtiger erscheint an diesem Punkte folgendes Ergebnis. Die Vermutung, die sich dem Leser von selbst darbietet, dass jene beiden erkennbaren Attribute im Grunde wohl nichts Anderes, als die allgemeinsten Gegensätze des Wirklichen seien, welche im unmittelbaren Erlebnisse vorliegen, nämlich das mechanische Bewegungssystem körperlicher und das Vorstellungs- und Willens-System geistiger Natur, findet sich vollständig bestätigt. Das eine Attribut wird zunächst nur durch die

---

[1]) Werke. Berlin, 1836. Bd. XV. p. 380-381 u. 391.
[2]) Grundriss d. Gesch. d. Philos. Th. II. p. 60.

Ausdehnung in abstracto d. h. ohne alle quantitativen Verhältnisse und Bestimmungen konstituiert. Die letzteren aber werden bald genug mit der ganzen Körperwelt in dasselbe hineingebracht. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Attribut des inhaltlosen abstrakten Denkens. Dasselbe muss bald zur Quelle werden für das volle geistige Leben. Ja, schliesslich bedeutet bei Spinoza Denken eben nichts Anderes als geistiges Leben überhaupt. In der Attributenlehre Spinoza's sehen wir schon den ersten Konflikt zwischen der Lebenserfahrung und der blossen Spekulation. Denn fragen wir mit Tschirnhausen (Ep. 65.), wie sind die übrigen unendlich vielen Attribute, die der Substanz doch zukommen sollen, zu verstehen, so finden wir, dass Spinoza sich selbst darüber nicht klar geworden ist und auf diese Frage keine Antwort zu geben weiss. Die unendlich vielen Attribute sind eben nicht aus der Vollkommenheit der Substanz direkt zu folgern, sondern sie sind durch einen verallgemeinernden Analogieschluss aus der Erfahrung gewonnen. Spinoza hätte der Substanz nur die beiden Attribute zugeschrieben, die er selbst durch Erfahrung — trotz seines Widerspruchs (Ep. 28.) — kennen gelernt hatte, wenn dieses mit einer wenigstens scheinbaren Konsequenz verträglich gewesen wäre. Aber auch so konnte er den Widersprüchen nicht entgehen. Denn wie dürfte zunächst die Möglichkeit der wahren, adäquaten Erkenntnis mit der Erkenntnis von nur zwei Attributen widerspruchsfrei zu vereinigen sein, indem doch unendlich viele Attribute der Substanz eignen sollen? Die wichtige Frage, wie das

Verhältnis der Attribute zu einander überhaupt gedacht werden soll, giebt Spinoza Anlass zu einer Erklärung und zwar: — Nach dem ersten und zweiten Buche der Ethik sollen die beiden erkennbaren Attribute des Denkens und der Ausdehnung nichts mit einander Gemeinsames haben; sie können nur durch sich selbst begriffen werden (Eth. I. pr. 10; II. pr. 6. dem.). Alsdann aber sagt Spinoza in einem seiner Briefe (Ep. 27.) folgendes: Die Ebene und das Weisse unterscheiden sich von einander dadurch, dass die Ebene dasjenige sei, was die Strahlen unverändert zurückwirft, das Weisse dagegen mit der Ebene vom Standpunkte des Menschen aus betrachtet identisch sei. Diesem Verhältnisse zwischen Ebene und Weisses sei analog das Verhältnis von Ausdehnung und Denken. Die sinnliche Anschauung wird an dieser Stelle als Erklärungsmittel gar nicht verschmäht. Sie wird nicht rein und vorurteilsfrei, sondern der Spekulation angepasst wiedergegeben. Denn offenbar beides, sowohl die Ebene als auch das Weisse muss vom Standpunkte des Menschen betrachtet werden: ihr Unterschied ist nur in der Verschiedenheit der menschlichen Sinne begründet. Was dem Tastsinn als Ebene, wird dem Auge als Weisses erscheinen. Auch das zweite Beispiel ist nicht glücklicher gewählt und vermag das in Frage stehende Verhältnis eben so wenig klar zu machen. So wie Israel und Jakob dieselbe Person sei, ebenso seien Denken und Ausdehnung zwei Seiten derselben Substanz. Hieraus dürfte doch höchstens nur gefolgert werden, dass Denken und Ausdehnung verschiedene Worte, Bezeichnungen für das-

selbe Ding seien, was offenbar mit dem Begriffe des Attributs im Widerspruch steht. Doch genug davon. — Die Attribute sollen gewissermassen nur das Band, die Brücke bilden zwischen der Substanz und einem anderen wichtigen Begriffe nämlich den Modis. Unter Modus versteht Spinoza dasjenige, dessen Existenz durch ein Anderes bedingt ist, also auch — vermöge der inneren Voraussetzung des ganzen Systems: ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum (Eth. II. pr. 7,) — dessen Definition zugleich den Begriff eines Anderen enthält (Eth. I. def. 5.). Die Modi sind die besonderen, endlichen Formen der Attribute, d. h. sie sind nichts Anderes, als die endlichen Erscheinungen, wie sie in der täglichen Erfahrung vorliegen. Die oben (p. 19.) erwähnte natura naturata ist offenbar identisch mit dem Inbegriffe aller Modi. Die letzteren, den Meereswellen vergleichbar, inhäriren der Substanz, sie sind das Objekt der verworrenen Erkenntnis und das Prinzip des Irrtums und enthalten nur falsch Vorgestelltes[1]. Wir bemerken hierzu, dass Spinoza nach der Anlage seines Systems wohl nicht berechtigt ist, einzelne Objekte überhaupt anzunehmen. Diese Annahme steht mit seiner Substanz-Lehre in offenbarem Widerspruche. Durch die Einheit der Substanz ist jede Vielheit von Objekten ausgeschlossen. Ferner, da-

[1]) Spinoza spricht auch von notwendigen Modificationen (Eth. I. pr. 21, 22, 23, pr. 28 dem.), nämlich den physikalischen Gesetzen und den allgemeinen Formen der Körperlichkeit; er lässt später diesen Begriff fallen, weil er schon selbst einsehen mochte, dass ihre Notwendigkeit aus dem Attribute des Denkens nicht gefolgert werden kann.

mit sich die Substanz individualisieren könnte, müsste in derselben ein Kraftprinzip, eine Willensenergie vorhanden sein, welche anzunehmen im Sinne Spinoza's durchaus unmöglich ist. Die Substanz, fern von jeder Wirksamkeit, ist nur der mathematische Raum für die Dinge, ein Rahmen, ein leeres inhaltloses Etwas oder vielmehr Nichts. Die Einzelerscheinungen also, deren Existenz von Spinoza schon ganz unkritisch vorausgesetzt wird, werden nicht aus der Substanz mathematisch gefolgert, sondern aus der Wahrnehmung ohne weiteres in das System aufgenommen. — Hiermit sind die Grundbegriffe, auf denen die Ethik basirt ist, in Bezug auf ihren Ursprung charakterisiert. „Auf einmal stehen wir mitten in der Wirklichkeit. Diese Veränderung des Objekts unserer Spekulation involviert auch eine dialektische Verkehrung der Methode. Hier steigen wir wiederum durch Induktion zum Unendlichen auf" [1]). Wir werden sehen, dass, nachdem Spinoza einmal die Schranken der blossen Spekulation durchbrochen hatte, er in den folgenden Teilen der Ethik immer mehr Erfahrungselemente in seine Formeln künstlich hineinträgt, um dann vermöge einer scheinbaren Deduktion aus blossen Begriffen überhaupt weitere Schritte thun zu können.

6. Wenden wir uns nach dieser Grundlegung dem Hauptobjekte der Ethik, nämlich dem Menschen zu. „Transeo iam ad ea explicanda, quae ex Dei sive entis aeterni et infiniti essentia necessario debuerent sequi: non

---

[1]) Dr. A. van der Linde. Spinoza. Seine Lehre u. deren Nachwirkungen in Holland. Göttingen 1862. p. 40.

quidem omnia (infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi part. I. prop. 16. demonstravimus), sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae eiusque summae beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt“ (Eth. II. praef.). Diese Worte Spinoza's sollen nicht nur das Ziel scharf und deutlich hinstellen, sondern auch den Leser an die Art und Weise der Begründung noch einmal erinnern. Denn mit jenem „sequi“ soll nur das logische oder mathematische „folgen,“ welches sich innerhalb der blossen Identität bewegt, verstanden werden und wird statt des realen „verursachen“ gebraucht. Sehen wir nun, wie und was Spinoza aus seinem Substanzbegriffe „folgert.“

Der Mensch, bestehend aus Körper und Geist (Eth. II. pr. 13. cor.), ein selbstloses Ding, ein Modus der Substanz, wird einerseits unter dem Gesichtspunkte der Ruhe und Bewegung, anderseits unter dem des Willens und des Intellekts betrachtet (Eth. I. pr. 32. cor. 2.). Derselbe Modus innerhalb des Attributes der Ausdehnung heisst Körper, innerhalb des Attributs des Denkens Geist oder Seele (mens). Da die Attribute mit einander nichts Gemeinsames haben, so folgt hieraus, dass Körper und Seele keinen Einfluss auf einander ausüben können. Wir betonen hier die charakteristische Thatsache, dass Spinoza, trotz seiner sonstigen Wortkürze und des Vertrauens anf seine Methode, sich doch gezwungen fühlte, diesen wichtigen Punkt in seiner Lehre noch weitläufig anders zu begründen. „At quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem

experientia comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum; adeo firmiter persuasi sunt, corpus ex solo mentis motu iam quiescere, plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate et excogitandi arte pendent“ (Eth. III. pr. 2. schol.). Um daher die Meinung derjenigen, welche eine gegenseitige Einwirkung und Abhängigkeit zwischen Körper und Seele aus der Erfahrung nachweisen, mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, beruft sich auch Spinoza auf Erfahrungsthatsachen der Schlafzustände, der Nachtwandler, der Mondsüchtigen u. s. w., welche nach ihm jede solche Wechselwirkung ausschliessen sollen. Das spekulative „folgen“ Spinoza's soll hier gewissermassen ausnahmsweise auch noch durch Erfahrungsthatsachen unterstützt werden. Dagegen wird der empirische Ursprung des Axioms „der Mensch denkt“ (Eth. II. Ax. 2.) vom Verfasser der Ethik schon gänzlich verkannt. Dieses Axiom erfüllt nur den Zweck, den Leser um jeden Preis in die versprochene Lehre vom Menschen einzuführen. Da aber die Erkenntnis der Seele, nur durch zureichende Erkenntnis des Körpers erlangt werden kann (Eth. II. pr. 13 sch.), so müssen vor allem noch die Körper studiert werden. Wie kommt nun Spinoza zur Erkenntnis der Körper? Nachdem einmal die Realität der Definition der einzelnen Körper aus dem Begriff der Substanz und dem Attribute der Ausdehnung scheinbar gefolgert war (Eth. I. pr. 25. cor. et II. def. 1.), stellt er nunmehr die einfachsten Erfahrungssätze z. B. „Omnia corpora vel moventur vel quiescunt“ (Eth. II. pr. 13, ax. 1.) oder „unum-

quodque corpus iam tardius, iam celerius movetur“ (Eth. II. pr. 13 ax. 2.) oder endlich „corpora ratione motus et quietis celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur“ (Eth. II. lem. 1.) u. s. w. als Axiome resp. Lehnsätze auf. Letzteren werden, da sie anderen Wissenschaften entlehnt sind und da ihre Glaubwürdigkeit in der Philosophie angezweifelt werden könnte, Beweise beigegeben. Es macht auf den aufmerksamen Leser einen seltsamen Eindruck, wenn Spinoza das Galileische Trägheitsgesetz, welches den Grundpfeiler seiner eigentlichen Ethik bilden soll, mit allem Ernste aus den Prinzipien zu deduzieren vermeint (Eth. II. lem. 3 dem.) und selbst die naive Behauptung aufstellt, dass dieses Gesetz auch selbstverständlich sei. „Quod etiam per se notum est“ (Eth. II. lem. 3. cor.). Hier finden wir offenbar das gerade Gegenteil der blossen Spekulation. Auch der menschliche Körper wird nicht anders behandelt. Seine Zusammensetzung aus flüssigen, weichen und harten Teilen, seine Abhängigkeit von anderen Körpern und ähnliche Erfahrungsthatsachen werden in Form von Postulaten dem Leser einfach mitgeteilt. In wiefern sich die einzelnen menschlichen Körper von einander unterscheiden, ob irgend welche Unterschiede mit den Voraussetzungen des Systems überhaupt verträglich seien, wird gar nicht gezeigt. Und doch später, in der Theorie der Affekte, soll diese relative Verschiedenheit der menschlichen Körper als ein erfahrungsmässig gegebener Thatbestand vorausgesetzt werden, um darauf die Gründung weiterer Folgerungen zu ermöglichen.

7. Der Mensch verhält sich handelnd oder aktiv, wenn er die zureichende Ursache, er verhält sich leidend oder passiv, wenn er die partielle Ursache von etwas ist, was in ihm oder ausser ihm geschieht (Eth. II. def. 2.). Spinoza gewinnt hier auf den ersten Blick ein ganz neues Element, welches aus dem formalistischen Grundprinzip sich folgerichtig entwickeln lässt und dabei die reichlichste Anwendung auf die Wirklichkeit zulässt. Bei einer näheren Betrachtung erweist sich dieses alles nur als ein Schein. Die Begriffe des Handelns und Leidens haben im Sinne einer vollen resp. partiellen Begründung mit dem lebendigen Thun und Leiden des Menschen nichts Gemeinsames, weil das Willenselement darin keinen Platz hat. Wenn wir dagegen gerade den Fall annehmen, dass die letztere Bedingung wirklich erfüllt sei, dann muss dieses Thun und Leiden mit dem innersten Wesen des Systems unverträglich bleiben. Spinoza selbst dürften, nach seiner Stellung zu dieser Frage zu urteilen, die Schwierigkeiten und Bedenken, in welche er sich hierdurch verwickelte, kaum entgangen sein. So erklärt es sich, dass er in derselben Ethik theoretisch das Handeln und Leiden nur im ersteren Sinne begreift und die Realität des Willens läugnet, praktisch die ursprüngliche Selbständigkeit des menschlichen Willens voraussetzt und mit Offenheit verteidigt. Wir bemerken darin folgende Schwierigkeit: Da der Substanz der Wille fremd und ihrem Wesen widersprechend ist (Eth. I. pr. 32. dem. et cor. 2.), so ist durchaus nicht abzusehen, woher beim Modus Mensch, welcher der Substanz doch nur inhärirt, auf

einmal der Wille kommen soll. Das Willensvermögen als solches wird von Spinoza ebenso entschieden wie von Hobbes[1]) zurückgewiesen, nur einzelne Willensakte (volitiones) werden zugelassen (Eth. II. pr. 49. dem.). Der menschliche Wille — von Spinoza für einen Akt der Intelligenz, ja, für identisch mit dem Verstande selber erklärt (Eth. II. pr. 49. cor.) — vermag sich über seine Herkunft überhaupt nicht auszuweisen, auser wenn er die Erfahrung als solche gelten lässt. Nun aber weiter bei dem Problem der Willensfreiheit sehen wir schon die kalte Spekulation einseitig ihre Rechte gegen das volle Erlebnis behaupten. Die Freiheit des Willens ist mit dem denknotwendigen Zusammehang, welcher über Wahrheit und Irrtum entscheidet, mit der vernunftmässigen Betrachtung der Dinge unverträglich. Die logische Folgerichtigkeit kann mit der Freiheit nicht in Beziehung gesetzt werden. Denn die Philosophie im Sinne des absoluten Rationalismus „duldet nichts Unerkennbares in der Natur der Dinge, nichts Unklares in den Begriffen der Dinge, keine Lücke in dem Zusammenhang dieser Begriffe“[2]). Der allumfassende Zusammenhang, welcher in der Substanz seit Ewigkeit angelegt ist, bildet das äussere Band zwischen den Modis. Letztere sind von ein-

---

[1]) Dort heisst es: „In Deliberatione, Appetitus ultimus vel Aversio, actioni de qua Deliberatum est immediate adhaerens, est Voluntas; Actus, inquam, non potentia Volendi.“ (Th. Hobbes. Opera omnia. Amst. 1668. VIII. Lev. c. VI. p. 30.)

[2]) Kuno Fischer. Gesch. d. n. Philos. 1880. Bd. I. Th. 2. p. 532.

ander abhängig, durch einander äusserlich bedingt. Ein jeder Modus steht unter seinem eigenen Naturgesetz, wenn dieses Wort in der Lehre Spinoza's überhaupt noch irgend einen Sinn hat. Von Freiheit im Sinne der äusseren Unabhängigkeit, wodurch die innere Konsequenz in der Wesensbestimmtheit richtig erhalten bleibt, kann nur bei der Substanz die Rede sein; beim Menschen, welcher keineswegs mitten im Naturlauf eine souveraine Macht behauptet, sondern mit allen anderen Naturobjekten auf gleicher Stufe zu setzen ist, kann ebenso wenig wie beim Steine die Freiheit behauptet werden. Der Mensch ist in die Ordnung der Dinge hineingebannt, er ist willenlos dem Zusammenhange der Naturgegenstände eingefügt. Nur die Unkenntnis der Motive, welche dem menschlichen Handeln zu Grunde liegen, ist es, welche das Bewusstsein von Freiheit erzeugt. „Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam" (Eth. II. pr. 35. schol.). Spinoza's inneres Erlebnis setzt sich hier mit seinem strengen Denken kritisch auseinander. Der Sieg bleibt auf Seiten der Spekulation. Der freie Wille wird geläugnet. Gegen dieses Urteil giebt es keine höhere Instanz als die Vernunft. Und doch werden die Bedenken, welche selbst diese dagegen erheben kann, weiter nicht beachtet. Denn Spinoza giebt sich keine

Rechenschaft darüber, ob es die Denknotwendigkeit mit sich bringe, aus der negativen Voraussetzung der Unkenntnis der Motive, immer das positive Bewusstsein von Freiheit zu folgern.

8. Die weitere Lehre hat zum Gegenstande die lebendige Willensthätigkeit selbst, welche, wie gesagt, in dem System ganz unmotiviert erscheint. Hierauf gründet sich zunächst jene berühmte Affektentheorie Spinoza's. Diese Theorie konzentriert sich in dem Grundgedanken der Übertragung des physikalischen Trägheitsgesetzes auf psychische Thatsachen. Und hier sehen wir Spinoza's strenges Denken mit der tiefsten Beobachtung seines Inneren gepaart ein originales Ganze hervorbringen, welches für die Folgezeit von so grosser Bedeutung gewesen ist. Dasselbe ist als eine der grössten wissenschaftlichen Leistungen aller Zeiten bezeichnet worden[1]). Diejenigen Gesamtzustände unseres Körpers, durch welche seine Macht zu handeln vermehrt oder vermindert wird und zugleich die Vorstellung dieser Zustände heissen Affekte (Eth. III. def. 3.). Es bleibt aber hierbei immer noch manches unklar, da Spinoza inkonsequent wird. In der allgemeinen Definition (Eth. III. App.) werden Affekte auch als identisch mit leidenden Zuständen der Seele bezeichnet, während an anderen (z. B. Eth. III. pr. 58. 59.) Affekte erwähnt werden, deren Wesen den Zustand des Handelns einschliesst. Doch gehen wir weiter. Da nun im allgemeinen Naturzusammenhange

---

[1]) W. Dilthey. Philosoph. Monatshefte XI. p. 127.

das Wesen, die Macht oder Vollkommenheit eines jeden Körpers auf dem Streben, in seinem Sein zu verharren, beruht (Eth. III. pr. 6. 7.) und der Mensch diesem Zusammenhange eingefügt ist, so macht sich das blinde Streben des Naturobjektes, in seinem Zustande zu verharren, beim Menschen geltend in dem unbewussten Streben (appetitus) nach Selbsterhaltung (Eth. III. pr. 9.). Wenn dieses Streben durch das Bewusstsein gleichsam beleuchtet wird, so heisst es Begierde (cupiditas). Die bewusste Willensthätigkeit, deren Realität unser Denker doch nur innerlich erlebt haben muss, wird zum Ausgangspunkt gewählt und mit dem ganzen System folgendermassen in harmonische Beziehung gebracht. — Der Mensch als eine selbstlose Affektion an der Substanz ist durch Anderes äusserlich bedingt. Diese äussere Determination kann das menschliche Streben entweder fördern oder hemmen. Im ersteren Falle wird die Willensthätigkeit oder die Macht zu handeln vermehrt — hierin wurzelt die Freude (laetitia) — im zweiten wird diese Macht vermindert — daher die Traurigkeit (tristitia). Cupiditas, laetitia und tristitia sind die drei primären Affekte, welche das komplicierte Seelenleben des Menschen erklären. Spinoza behauptet offenbar in diesen Sätzen einen Übergang zwischen dem Willen und dem Gefühl. Die Willensthätigkeit ist das ursprüngliche, die Gefühle sind nichts Anderes als das Innewerden der Willenszustände. Wenn Spinoza nun fortfährt: die Ursache der Freude wird geliebt, die Ursache der Traurigkeit wird gehasst, so nimmt er mit dieser Behauptung

unbewusst wieder einen neuen Erfahrungssatz in sein System auf. Die Liebe (amor) und der Hass (invidia) sind hiernach, schliesst Spinoza, nur Folgeerscheinungen der Freude und der Traurigkeit (Eth. III. pr. 13. sch.). — Diese wenigen Grundzüge bilden das Fundament der ganzen Affektentheorie. Sie lassen eine neue Seite des Verhältnisses zwischen der Spekulation und dem inneren Leben des Denkers hervortreten. Die Übertragung des mechanischen Trägheitsgesetzes auf psychische Thatsachen lässt sich sehr gut aus dem spekulativen Streben nach Einheit erklären. Es scheint jedoch diese ganze Lehre, wonach das Wesen des Menschen in seiner Willensäusserung bestehen soll, vielmehr eine abstrakte Formulierung für das eigene innere Erlebnis des Denkers zu sein. Den weiteren Gang seiner Untersuchung charakterisiert Spinoza mit der Erklärung, er werde zwar die althergebrachten Namen für die verschiedenen Affekte beibehalten, doch solle der Inhalt jeder Bezeichnung nur aus ihrer Definition entnommen werden. Seinem Versprechen gemäss, dass er die menschlichen Gefühle, Leidenschaften u. s. w. gleichsam wie mathematische Figuren studieren wolle (Eth. III. praef.), kombiniert er die oben erwähnten Grundbegriffe der Affektentheorie mit einander und führt neue Bezeichnungen ein, um darin den ganzen Inhalt des Seelenlebens mit seinen Gesetzen zu erfassen. Es liegt nicht in unserer Absicht, die einzelnen Sätze, zu denen Spinoza auf diese Weise gelangt ist, in Bezug auf ihren Ursprung und ihren Wahrheitsgehalt zu prü-

fen; wir dürfen vielmehr nach dem Vorausgeschickten uns mit der Andeutung der wesentlichsten Verhältnisse begnügen. — Spinoza giebt die Definitionen von sehr vielen Affekten, welche einerseits durch die Verschiedenheit der Individuen (Eth. III. pr. 51; IV. p. 33. dem.), andererseits durch die zu Grunde liegenden Ursachen (Eth. III. pr. 56.) bedingt sind und schliesst daran eine detaillierte mechanische Erklärung der Beziehungen und Verhältnisse, welche diese Affekte mit einander eingehen können. Er beweist z. B., je mehr sich zwei Menschen (Eth. III. pr. 51.), oder allgemeiner, zwei einzelne Dinge (Eth. III. pr. 57.) von einander unterscheiden, um so verschiedener seien ihre Affekte unter Voraussetzung der nämlichen Ursachen. Aus dem Gefühlszustand eines uns ähnlichen Gegenstandes wird die Thatsache der Sympathie und Antipathie erklärt (Eth. III. pr. 37. dem.). Das affektive Verhältnis der Menschen zu dritten Personen, z. B. der Hass gegen die Feinde unserer Freunde, wird gleichwie die Lösung eines mathematisch-physikalischen Problems erläutert, nur dass die Resultate der Rechnung aus der Beobachtung schon im voraus bekannt sind.

Gerade manche von den Sätzen, welche in der Affektentheorie bewiesen werden, werfen ein helles Licht auf Spinoza's innerste Überzeugung und zeigen die wahre Grösse des Vertrauens auf seine Methode. Wir erinnern nur an die Stelle, wo Spinoza mit Verachtung aller Erfahrung behauptet: „Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro affi-

cietur, afficietur etiam altero" (Eth. III. pr. 14.). Dieser Satz zeigt deutlich genug, mit welcher Entschiedenheit die Rechte der blossen Spekulation von ihm vertreten werden. Wir werden im folgenden sehen, wie das praktische Bedürfnis durch das theoretische Interesse allmählich fast gänzlich zurückgedrängt wird, bis es zuletzt doch mit aller Kraft die auferlegten Schranken gewaltsam durchbricht.

9. Nachdem einmal der Mensch mit der Einführung des Begriffes Modus auf seine selbständige Persönlichkeit hatte verzichten müssen, nachdem ihm damit auch das stolze Bewusstsein, ein imperium in imperio zu sein, als leere Selbsttäuschung nachgewiesen worden war, muss er nunmehr den allgemeinen Gesetzen der Naturordnung folgen. Seine Affekte entstehen und vergehen mit derselben Notwendigkeit wie die Gewitter und Stürme in der äusseren Natur. Der selbstlose Modus bleibt dem Geschicke seiner Leidenschaften und Gefühle preisgegeben und vermag diesen Zustand der Knechtschaft (servitus) durch keinen Akt der Intelligenz aufzuheben. Er vermag die Affekte weder zu beherrschen noch auch zu mässigen (Eth. IV. praef.); denn ein Affekt kann nur durch einen anderen stärkeren Affekt aufgehoben werden. „Affectus nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo" (Eth. IV. pr. 7.). Auch dieser grosse zunächst nur speculativ begründete Gedanke einer einheitlichen Weltordnung, wie er in den angeführten Sätzen vorliegt, giebt ein Zeugnis ab von einem ruhigen tiefen Studium sowohl des eigenen Inneren Spinoza's

als auch der Leidenschaften seiner erbitterten Glaubensgenossen. — Nun erhebt sich aber die wichtige Frage: worauf, wenn überhaupt möglich, die sittliche Beurteilung des Menschen zu begründen sei? Spinoza verfährt ganz konsequent. Die Begriffe des Guten und Bösen, welche nur eine relative Verschiedenheit einschliessen, haben ihren subjektiven Masstab am Nutzen und Schaden, an Freude und Traurigkeit des Individuums. Alles was den Menschen in seiner Selbsterhaltung fördert, ihn also fröhlich macht, heisst gut (Eth. IV. def. 1 et App. c. 30.), was ihn schädigt, böse (Eth. IV. def. 2.; pr. 39; App. c. 5.). Hieraus ergiebt sich unmittelbar, dass z. B. Mitleid, weil es Traurigkeit und Ohnmacht einschliesst, böse und verwerflich ist. „Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est“ (Eth. IV. pr. 50.). Ebenso die Reue: „poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet bis miser seu impotens est“ (Eth. IV. pr. 54.). Die Beseitigung der sittlichen Begriffe und die Behauptung, dass das Bewusstsein ihrer Realität nur Vorurteil, Selbsttäuschung, oder im besten Falle Produkt der Erziehung sei, erklärt sich eben nur daraus, dass Spinoza sich streng an die blosse Deduktion hält und die verworrenen Erfahrungsthatsachen durch dieselbe rektifizieren lässt. Wir fragen nun neugierig, worauf die Verpflichtung des Menschen, das Gute anzustreben, das Böse zu meiden, begründet wird? Spinoza antwortet: Die Vorschriften der Vernunft (dictamina rationis) üben (Eth. IV. pr. 18. sch.) die gebietende Macht auf den

Menschen aus. Die höchste Erkenntnisstufe, das intuitive Wissen soll das sittliche Prinzip ersetzen (Eth. IV. pr. 23—26.). Hierbei darf keineswegs eine ethische Grundlage im Sinne der Sokratischen Lehre vorausgesetzt werden. Nein, das Pflichtgefühl im Sinne der Stoiker soll nach Spinoza nur in der Fähigkeit der logischen Gedankenentwickelung gesucht werden. Der Nutzen und die Kraft sind die beiden einzigen Motive, welche die Richtung des menschlichen Handelns zu bestimmen haben. Dem entsprechend gipfelt auch die Moral Spinoza's in dem Satze: suche überall nur den eigenen Nutzen und strebe nur, das eigene Sein zu behaupten! „Gezwungen, das durch das Pflichtgefühl dem Menschen auferlegte „sollen“ für identisch zu erklären mit seinem natürlichen „können,“ bleibt er bei einem blossen Mechanismus des Thuns stehen, welcher noch dazu völlig unbegreiflich ist, weil man gar nicht versteht, wie die Affekte, welche er für das Element der Ohnmacht und des Leidens erklärt, gegen die Vernunft, das allein Kräftige, irgend welchen Widerstand im Kampf zu leisten vermögen. Man muss von dieser Ethik dasselbe sagen, was von der Stoischen gilt: sie sei hervorgegangen aus dem tiefen sittlichen Streben ihres Urhebers gegen die Konsequenz seines Systems, welches eigentlich jede Ethik unmöglich macht“ [1]). Da das Nützliche den Menschen zur grösseren Vollkommenheit oder Macht hinführt, letzteres aber, wie schon

---

[1]) C. Schaarschmidt: Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation. Bonn 1857. p. 70.

der lateinische Ausdruck ziegt, mit Tugend (virtus) identisch ist (Eth. IV. def. 8.), so ist in diesem Sinne die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben. „Sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cuius causa deberet appeti“ (Eth. IV. pr. 18. sch.). Ferner: das Wesen der Venunft ist die klare und deutliche Erkenntnis. Die vernünftige Auswahl des Nützlichen oder das Streben nach Tugend muss demnach mit dem Streben nach der wahren Erkenntnis zusammenfallen (Eth. IV. pr. 26. et dem.). Somit ergiebt sich die Erkenntnis Gottes als das höchste Gut und das Erkennen Gottes als die höchste Tugend (Eth. IV. pr. 28.).

10. Sehen wir jetzt, wie Spinoza die von ihm verlangte Selbstsucht des Individuums, welche mit seinem theoretischen Grundprinzip so vortrefflich übereinstimmt, mit dem praktischen Leben in Verbindung setzt. Die Menschen müssten offenbar, da sie bei der Verfolgung der gleichen Ziele einander nur hinderlich sind, sich gegenseitig hassen, wodurch jede Gemeinschaft unmöglich wäre. Das Leben zeigt jedoch zwischen Menschen den geselligen Verkehr, welcher das Familien und Gemeinde Leben und die staatliche Ordnung zur Grundlage hat. Diesen Thatbestand vermag Spinoza nicht wegzuläugnen; er muss ihn von seiner spekulativen Voraussetzung aus zu erklären suchen. Dieses thut er auf folgende Weise: — Je mehr ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, um so besser und nützlicher ist er für uns (Eth. IV. pr. 18. sch.; pr. 31. cor.; App. cap. 9.) und der Hass zwischen

Menschen kann nur daher kommen, worin sich dieselben von Natur unterscheiden (Eth. IV. pr. 34. schol.). Denn die Menschen werden einander am meisten nützlich, wenn sie ihren eigenen wahren Nutzen am eifrigsten suchen (Eth. IV. pr. 18. sch.; pr. 35. cor. 2.; App. c. 9.). Hierauf ist der Staat basiert. Anschliessend an Hobbes lehrt Spinoza: — Aus dem Naturzustande, welcher die Unbeständigkeit, Veränderlichkeit (Eth. IV. pr. 33.) der Menschen und ihre Ohnmacht den Affekten gegenüber (Eth. IV. praef.) zur Grundlage hat, entsteht der Staat, dessen Aufgabe darin besteht, mit Hilfe einer Rechtsordnung, welche nicht durch Vernunftgründe, sondern durch Drohungen und Strafen unterstützt wird, den einzelnen Individuen Sicherheit und Schutz zu gewähren. Die Begriffe von Recht, Unrecht, Sünde und Verdienst haben ihren Ursprung erst im Staate, indem dieser seinen Bürgern die Lebensregeln vorschreibt und für ihre Befolgung Sorge trägt (Eth. IV. pr. 37. sch. 2.). Der Staat bildet eine Macht, welche durch äussere Mittel die Herrschaft der Affekte in den Individuen zu bekämpfen hat. Doch ungleich höher steht für Spinoza die innere Befreiung von allen Affekten, weil sie, wie wir sogleich sehen werden, das Endziel des menschlichen Ringens bildet. Auf die weitere Ausführung dieser Theorie, wie sie Spinoza in seinen politischen Abhandlungen[1]) giebt, müssen wir hier verzichten. C. v. Orelli, welcher die ganze Lehre Spinoza's mit Begeisterung erläutert und namentlich seine

---

[1]) Tractatus politicus u. tractatus theologico-politicus.

Strenge in der Durchführung des einheitlichen Prinzips preist, welcher ihn mit wahrer Liebe gegen die Angriffe seiner Gegner zu verteidigen weiss, vermag zwischen der politischen Theorie Spinoza's und dessen sonstiger Lehre beim besten Willen keinen Zusammenhang aufzufinden[1]) und verzichtet daher gänzlich darauf, diese Theorie zu erläutern.

11. Doch gehen wir weiter. Die unerschütterliche Ruhe, welche Spinoza selbst bei den bedenklichsten Folgerungen, die er aus seinem Grundprinzipe hatte ziehen müssen, nie verliess, jene Seelenruhe, deren eigentliches Verdienst es war, das System zu einem immer mehr abgerundeten Ganzen gestaltet zu haben, gerät nunmehr allmählich in's Schwanken. Dem aufmerksamen Leser kann es unmöglich entgehen, dass Spinoza in dem letzten, „schwächsten“ Teile seiner Ethik eine gänzlich veränderte Stellung einnimmt. Schon der Titel des fünften Buches „de potentia intellectus seu de libertate humana“ macht auf uns, nachdem wir den Lehren der vier ersten Bücher gefolgt sind, einen unerwartet erhebenden Eindruck. Der Verfasser scheint mit den bis dahin gewonnenen Resultaten nicht zufrieden zu sein, er will dieselben mildern. Wir vermissen hier jene strenge logische Denknotwendigkeit, welche er bis dahin als das einzige Kriterium der Wahrheit statuiert hatte. Man fühlt, dass der Verfasser jene Sätze in einer anderen Stimmung geschrieben haben muss als die übrigen; denn „eine bis

---

[1]) Spinoza's Lehre u. Leben. Aarau 1843. p. 163.

dahin unbekannte Wärme“ des Ausdrucks und ergreifende Begeisterung macht sich geltend. „Neque ego crediderim, posse existere hominem sanum ac non omnino barbarum, qui quintum Spinozanae Ethicae librum legere possit, quin vehementissime animo commoveatur et in verum philosophi rapiatur amorem. Sensit hoc praeter plurimos alios Schleiermacherus, sensit Jacobius — Spinozae caeterum adversarius, sensit, et, ut solet, facundissime exponit Cuno Fischerus.“[1]) Reproduzieren wir nun den wesentlichen Inhalt dieses Buches. Der durch das Naturgesetz der Affekte sklavisch gefesselte Mensch hat keine Macht, über diese Knechtschaft sich zu erheben. Je oberflächlicher sich derselbe die Ursache seiner Gemütsbewegung vorstellt (imaginatio), je weniger er sich ihren notwendigen Zusammenhang mit dem Naturganzen zum Bewusstsein bringt, desto stärker ist sein Affekt und um so weniger vermag er ihn zu beherrschen (Eth. V. pr. 5; 6. sch.). Er hasst die nächste Ursache seiner Traurigkeit, sofern er sie als frei und zufällig betrachtet; sobald er aber erkannt hat, dass dieselbe in der Kausalreihe der Erscheinungen als notwendig begründet ist, wird durch diese Erkenntnis seine Traurigkeit zur Freude. Allmählich lösen sich die einzelnen Affekte in dieser Freude auf, welche die Frucht der wahren Erkenntnis ist. Der Mensch vermag den Zusammenhang der Affekte, denen er bis dahin blind und hilflos preisgegeben war, zu verstehen. Dieses Verständ-

---

[1]) Waldemarus Hayduck. De Spinozae natura naturante et natura naturata. Vratisl. 1867. p. 51.

nis, diese Erkenntnis und die damit verbundene Freude ist es, welche uns über die Herrschaft der Affekte erheben soll, welche uns zu freien Menschen macht (Eth. V. pr. 36. sch.). Jene Freude begleitet von der Vorstellung ihrer notwendigen Ursache oder die ewige (Eth. V. pr. 33.), intellektuelle Gottesliebe, welche auf Gegenseitigkeit keinen Anspruch macht (Eth. V. pr. 19.), die Hingabe an den notwendigen Naturzusammenhang ist die höchste Tugend (Eth. V. pr. 25.) und Seligkeit (Eth. V. pr. 36. sch.) zugleich; sie ist identisch mit der höchsten Erkenntnisstufe, der intuitiven Erkenntnis Gottes. Die Seele mit dieser ihrer Fähigkeit, Gott und sich selber zu erkennen, steht zwar im Zusammenhange mit ihrem Körper, doch schliesst die Zerstörung des Körpers keineswegs die Zerstörung der Seele ein. „At nihilo minus sentimus experimurque nos aeternos esse“ (Eth. V. pr. 23. sch.). Der Mensch erhebt sich über die Endlichkeit der Erscheinungen und betrachtet die Welt „sub specie aeternitatis“. Hier also, in der dritten Erkenntnisstufe, ergiebt sich erst der grosse Vorzug der wahren Seelenruhe und Zufriedenheit eines Weisen vor dem leidenschaftlich bewegten Leben der Unwissenden, welche auf der Stufe der imaginatio niemals die wahre Erkenntnis von sich selbst, von Gott und den Dingen erlangen können (Eth. V. pr. 42. sch.). Wir sehen: — Der innere Kern der ganzen Ethik, die Apotheose der Vernunft, gelangt hier noch einmal in einer mystischen Färbung zum vollen Ausdruck. Die höchste, intuitive Erkenntnisstufe, von keinem Raisonnement getragen, de-

ren wesentliches Merkmal die unmittelbare Anschaulichkeit — nur dem vollen Erlebnis, der Totalität des menschlichen Bewusstseins verständlich — kommt hier zur Geltung. Obgleich Spinoza anfangs nur das Ideal der selbstgenügsamen Vernunft zu realisieren unternommen hatte, konnte er dennoch zuletzt nicht umhin, auch dem innersten Bedürfnis seines vollen Seelenlebens mit den Begriffen der Gottesliebe, der höchsten Seligkeit, Freiheit und Unsterblichkeit Rechnung zu tragen. Freilich geschieht dieses in einer Weise, welche das wahrhaft religiöse Gemüt nicht befriedigen kann. Spinoza scheint dem Leser gegenüber seine ursprünglich angenommene Rolle des Lehrers gänzlich vergessen zu haben; er scheint das offenste Geständnis abzulegen, dass er in seinem Inneren auch jenes Bedürfnis empfunden, welches nur durch irrationale Realitäten befriedigt werden kann. Wir glauben hiermit die Thatsache erwiesen zu haben, dass Spinoza's Spekulation durch das innerste Studium seiner selbst auch an diesem Punkte ganz entschieden beeinflusst gewesen, wodurch namentlich auch sein religiöses Bewusstsein zum Ausdruck gekommen ist.[1])

[1]) Hierin ist wohl die einzige Ursache zu suchen, an welche F. Ueberweg anknüpfen konnte, wenn er einen „theologischen Grundcharakter der Einheitslehre“ Spinoza's annahm (Grundriss d. Gesch. d. Philos. III. 4. Aufl. 1874. p. 59.). Fr. Paulsen tadelt es mit Recht, indem er diese Behauptung Ueberweg's tiefer aus der falschen Einteilung der Philosophie in Empirismus und Dogmatismus hervorgehen lässt (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. I. 1877. p. 164.). In der 5ten Auflage von Ueberweg's „Grundriss“ findet man diese Behauptung schon gestrichen.



IV.

12. Fassen wir das Ergebnis dieser ganzen Betrachtung noch einmal zusammen, so ist das Resultat folgendes: — Spinoza's Untersuchungen sollen prinzipiell mit der Erfahrung als solcher nichts Gemeinsames haben, da er die letztere ausdrücklich aller Rechte auf Entscheidung über Wahrheit und Irrtum beraubt. Mit jenen gelegentlichen Ausdrucksweisen „quod ipsa etiam experientia comprobatur“ (Eth. III. Aff. def. 27. Expl.), „si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur“ (Eth. III. pr. 32. sch.) oder „quamvis experientia in dies reclamaret et infinitis exemplis ostenderet“ u. v. a. beabsichtigt Spinoza keineswegs sich das Recht der empirischen Kontrolle der Spekulation gegenüber zu reservieren. Im Gegenteil: nur die Spekulation soll entscheiden, die Erfahrung hat sich ihrem Urteil unbedingt zu fügen, sie hat sich danach zu richten, daran zu läutern. So sahen wir Spinoza diesem Grundsatze gemäss z. B. in der Affektentheorie behaupten, ein Affekt, also ein Schmerz- oder Lust-Gefühl, könne

gerade so wie eine Vorstellung durch Erinnerung wieder wachgerufen werden — eine Behauptung, die doch offenbar der täglichen Erfahrung widerspricht. Wir haben ferner eingesehen, dass diese deduktive Art und Weise der Untersuchung im innersten Zusammenhange steht mit der geometrischen Methode, deren eigentliches Wesen unser Philosoph noch nicht klar erkannt hatte. Es ist kaum zu erklären, wie Spinoza's Scharfsinn sich darüber täuschen konnte, dass seine theoretisch beabsichtigte Stellung keine praktische Anwendung gestattete. Muss er doch bald am Eingange zu seiner Philosophie in den leeren Substanzbegriff, welcher der Erklärung der Wirklichkeit zu Grunde gelegt werden soll, zunächst den ganzen Inhalt aus der Lebenserfahrung mit den Begriffen der Attribute und Modi hineintragen, um denselben nachträglich mathematisch „folgern“ zu können. Alsdann werden die einfachsten physikalischen Gesetze und Bestimmungen der Körper nur deshalb, weil sie im voraus durch äussere Beobachtnng gewonnen waren, teils als Axiome und Definitionen, teils als zu beweisende Sätze aufgestellt. Die innere Erfahrung endlich, das eigene Gemütsleben des Denkers, bietet den reichsten Inhalt, welcher freilich in einer ganz originalen Weise verarbeitet wird. Der kühne Gedanke, auch den Menschen der allgemeinen mathematisch verfassten Naturordnung einzureihen, die Folgerungen, die sich daraus ergeben, offen auszusprechen, das war die grosse That Spinoza's, die mit Recht Anerkennung beanspruchen darf. Doch zuletzt, nachdem das Denken für die Begriffe von Gut

und Böse, Ordnung, Schönheit, Zweck u. s. w. kaum noch eine relative Geltung zugestanden, die sittlichen Motive durch Selbstsucht und Nutzen ersetzt, die Staatsordung als Produkt einer klugen Rechnung hatte entstehen lassen; erhebt das lebendige Innere einen energischen Protest gegen diese Gewaltthaten der Vernunft. Es durchbricht die Hülle des absoluten Rationalismus, welcher auf seine strenge Form verzichten muss, um dem unmittelbaren Erlebnisse einen, wenn auch unklaren, trüben Ausdruck zu verleihen. Wir dürfen daher bezweifeln, ob namentlich dieser letzte Teil der Ethik „ein natürlicheres Gepräge hätte, wenn Spinoza mathematischer gedacht hätte, als er wirklich gedacht hat.“[1]). Dieser fünfte Teil müsste eher aus dem ganzen System gestrichen als mit demselben in Zusammenhang gebracht werden. Kurz, wir haben gesehen, dass das grossartige Unternehmen, wo das Denken, die eigenen Kräfte überschätzend, seine Leistungsfähigkeit übermütig darzulegen versprach, jede Hoffnung auf Erfolg hätte aufgeben müssen, wenn es seiner innersten Voraussetzung treu geblieben wäre. „Nur durch glückliche Inkonsequenz ist es ihm gelungen, das System in Fluss zu bringen und seine Lebensfähigkeit zu retten“[2]). Diese Kraftprobe des Denkens mit ihren Schicksalen, wie sie in der Ethik Spi-

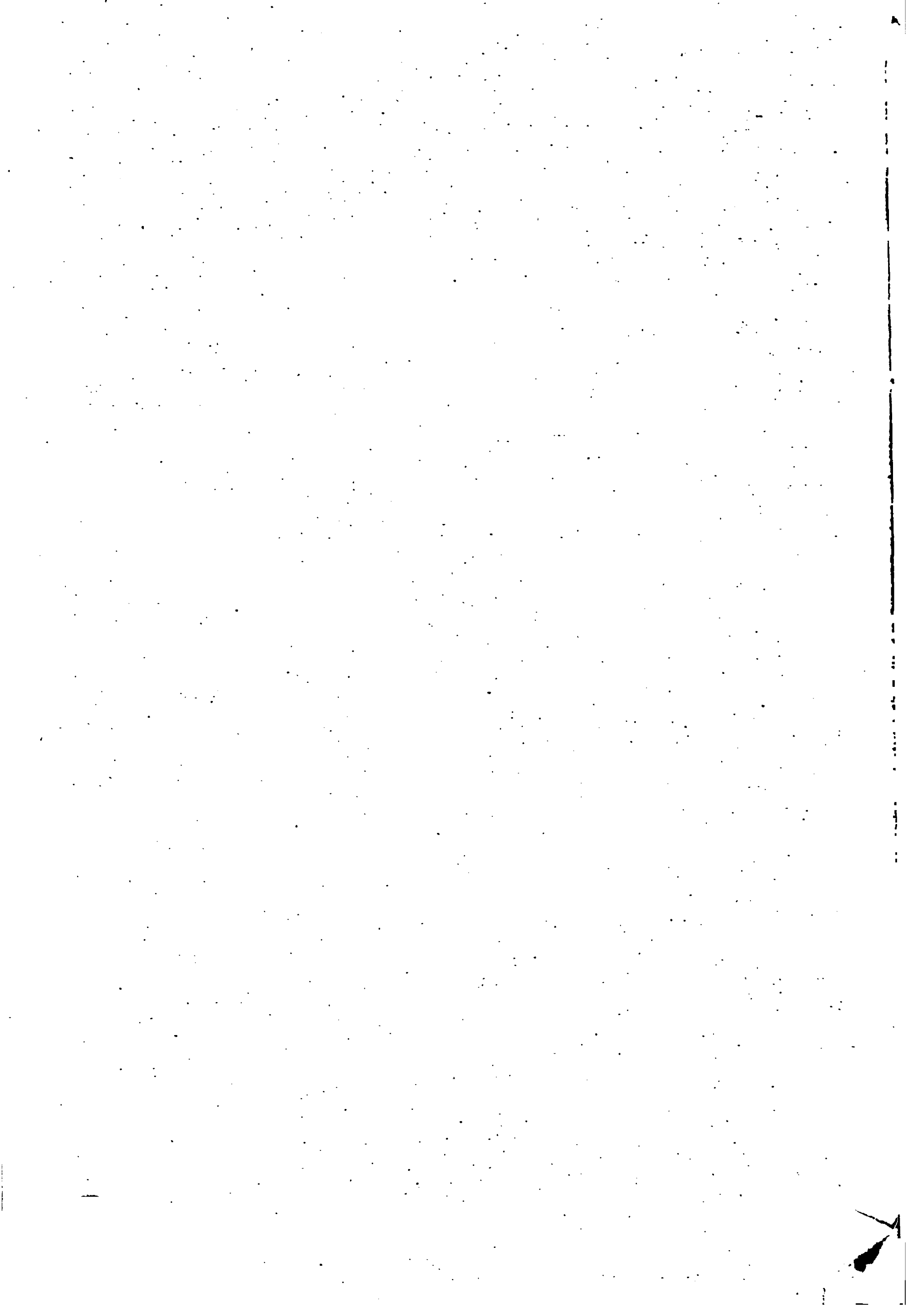
---

[1]) E. Dühring: Krit. Gesch. d. Philos. Berlin 1869. p. 319.

[2]) H. Sommer: Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 74. p. 6.

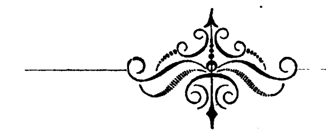
noza's vorliegt, ist eine eindringliche Warnung und giebt ein typisches Beispiel dafür, wie das spekulative Forschen nach Wahrheit mit Verachtung aller Erfahrung entweder gänzlich fehlschlagen muss, oder, wenn es wirklich irgend welche lebensfähige Resultate erzielt, dasselbe nur mit Verletzung seiner obersten Prinzipien erreichen kann.





Lebenslauf.

Ich, Joseph Kniat, geboren am 19. März 1858 in Krerowo, Kreis Schroda, katholischer Konfession, genoss den ersten Unterricht in der Volksschule in Krerowo, besuchte dann seit 1870 das Königliche Marien-Gymnasium in Posen, welches ich im September des Jahres 1878 mit dem Zeugnisse der Reife verliess. Im Oktober desselben Jahres bezog ich die Universität Breslau, woselbst ich 10 Semester hindurch dem Studium der Mathematik, der Physik und der Philosophie oblag. Am 6. März 1885 bestand ich die Prüfung pro facultate docendi. Nachdem ich darauf meiner Militairpflicht in Posen genügt hatte, wurde ich am 1. April 1886 zur Ableistung meines Probejahrs dem Königlichen Gymnasium in Braunsberg, Ostpr. zugewiesen.



Gedruckt in der Buchdruckerei des „Kuryer Poznański.“

